

ДИАЛЕКТИКА

В.Т. Фаритов

ДИАЛЕКТИКА И ТРАНСГРЕССИЯ В УЧЕНИЯХ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ И Ф. НИЦШЕ: СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Аннотация. В ряде учений современной философской мысли феномен трансгрессии занимает такое же положение, какое в классических метафизических системах отводится феномену трансценденции. Задача предлагаемой статьи состоит в экспликации места и роли трансгрессии в учениях Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше. Философские поиски названных мыслителей находятся на границе классического и неклассического типов философствования, завершают классическую метафизику и предвосхищают концептуальные разработки XX столетия. В статье проводится сравнительное исследование диалектического взаимодействия трансгрессии и трансценденции в работах Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше.

Наряду с традиционными методами научного исследования частично используется методологический арсенал деконструктивистских и постструктуралистских подходов. Применяется метод сравнительного анализа.

Трансгрессия представлена в системе Гегеля в качестве диалектического движения отрицания, снятия, преодоления границ определённости отдельных дискурсов. Трансгрессия у Гегеля оказывается включённой в метадискурс абсолютной Идеи и Духа. Трансгрессия здесь останавливается, выполнив свою функцию по расширению определённости отдельных конечных дискурсов до максимальной и бесконечной определённости трансценденталистского метадискурса. В учении Гегеля представлена внутренняя трансгрессия, включённая в метаперспективу трансценденции. В философии Ницше диалектика освобождается от подчиненности метадискурсу трансценденции. Перспектива трансгрессии включает в себя трансценденцию в качестве ступени, в качестве подлежащего преодолению момента диалектического процесса.

Ключевые слова: диалектика, трансгрессия, трансценденция, перспектива, дискурс, метадискурс, Гегель, Ницше, снятие, способы бытия.

Review. In a number of contemporary philosophical teachings the phenomenon of transgression takes the same place as the phenomenon of transcendence in classical metaphysics. The purpose of the present research article is to explicate the place and role of transgression in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's and Friedrich Nietzsche's teachings. Philosophical searches of the aforesaid philosophers were carried out at the border between classical and nonclassical philosophies and thus finalized classical metaphysics and anticipated conceptual findings of the XXth century. The author of the present article has conducted a comparative research of the dialectical interaction between transgression and transcendence in Hegel's and Nietzsche's works. In addition to traditional research methods the author has partly used the methodological tools of deconstructivist and poststructuralist approaches. Faritov has also applied the method of comparative analysis. According to the researcher, in Hegel's works transgression is shown as a dialectical process of denial, removal and overcoming of definite borders of particular discourses. Hegel included transgression into the metadiscourse about absolute Idea and Spirit. That is the point where transgression completes its function of extension of definite borders of particular final discourses to maximum and infinite certainty of the transcendental metadiscourse. Hegel's teaching deals with the internal transgression as part of the metapropect of transdendence. Nietzsche refused from the idea of dialects being governed by the transcendence metadiscourse. Transgression prospects involves transcendence as a particular step to be made in the dialectical process.

Keywords: Nietzsche, Hegel, metadiscourse, discourse, prospect, transcendence, transgression, dialectics, removal, ways of existence.

Поскольку наше исследование носит онтологический, а не историко-философский характер, мы не будем здесь углубляться в вопрос о степени и характере непосредственного влияния Гегеля на Ницше. Как отмечает С.Л. Фокин: «Ницше не знал из Гегеля ничего кроме распространенного переложения»¹. Общий ход гегелевской мысли был ко времени формирования собственных взглядов Ницше в достаточной степени ассимилирован философией. В то время как пессимизм и иррационализм А. Шопенгауэра ещё находил себе первых приверженцев, гегелевское учение составляло саму атмосферу, контекст философской мысли той эпохи. Те идеи Гегеля, которые не были известны Ницше непосредственно из первоисточников, вполне могли быть восприняты им из этого контекста. Наконец, может иметь место и не прямое влияние гегелевской мысли, но общность тенденций, в которых работали – каждый на свой манер, в своём «контексте» – Гегель и Ницше.

Перспектива трансценденции в метафизической философии позволила раскрыть находящийся по ту сторону эмпирической действительности мир вечных и абсолютных сущностей. Результатом кантовских преобразований метафизики стало превращение трансценденции в чистый бытийный вектор, характеризующийся лишь своей направленностью в лишённую определённого содержания область сверхчувственного. «Снова привести это потустороннее к действительности и самосознанию», устранить разрыв между имманентным и трансцендентным, конечным и бесконечным, – в этом, согласно Гегелю, состояла задача духа и его собственной философии в тот период «страстной тоски по содержанию истины», охвативший философов после кантовских реформ². Для выполнения данной задачи Гегель решил на отказ от той формы онтологической мысли, в которой в продолжение нескольких веков преимущественно разворачивалась перспектива трансценденции, – от метафизической теории двух миров. Формой гегелевской мысли становится *трансгрессия* – движение отрицания, перехода, становления и снятия (*Aufhebung*). Однако в содержательном плане главенствующая роль в гегелевской философии

остаётся за трансценденцией: за абсолютной идеей, духом, Богом. В гегелевской системе вновь сошлись лицом к лицу древние учения Гераклита и Парменида, как некогда в философии Платона. И вновь верх одержала линия Парменида (бытие как абсолютное тождество и присутствие), хотя трансгрессии в учении Гегеля отводится существенно более значимое положение, нежели в платоновской метафизике.

Гегель выявляет в наличном бытии изначально присущее ему стремление к выходу за пределы своей определённости: «если нечто определено как предел, мы тем самым уже вышли за этот предел. Ибо некоторая определённость, граница, определена как предел лишь в противоположность к его иному вообще как к его *неограниченному*; иное некоторого предела как раз и есть *выход* за этот предел»³. Итак, всякое определённое бытие включает в себя отрицание или трансгрессию как переход и становление иным. Подробный анализ этого момента был проведен А. Кожевым⁴.

Однако в гегелевской системе трансгрессия выступает в качестве структурного компонента метадискурса абсолютной Идеи и Духа: движение отрицания, перехода и снятия направлено на разворачивание и реализацию всех внутренне присущих перспективе данного метадискурса определённости. Это означает, что трансгрессия здесь преодолевает (снимает) границы лишь частных дискурсов, но не затрагивает границ метадискурса. Так, например, в движении Истории непрерывно преодолеваются границы определённого духа народа, с каждой новой эпохой осуществляется переход в иное состояние. Но границы Духа как такового, очерченные гегелевской системой, остаются неизблемыми⁵.

В этом плане нельзя не согласиться с Ж. Деррида, который отмечает, что «Гегелевская процедура *Aufhebung* целиком и полностью действует внутри дискурса, системы и работы означивания. <...> Понятие *Aufhebung* заключено в круг абсолютного знания, никогда не выходит за его ограду, никогда не подвешивает всей целостности дискурса, рабо-

¹ Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 241.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 2006. С. 515, 568-569.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. С. 116.

⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. С. 587.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 102, 112, 455.

ты, смысла, закона и т.д.»⁶. С. Жижек разоблачает подобную позицию как *внутреннюю трансгрессию*: фантазматические (в лакановском смысле) эффекты системы господства, которые на первый взгляд нарушают определяющие для системы запреты, но в действительности служат её непризнанной опорой⁷. Внутренняя трансгрессия как бы позволяет системе выпустить пар, чтобы не взорваться от перенапряжения.

И.А. Ильин даёт обобщённую картину движения отрицания в гегелевской диалектике: «когда прочные и «зафиксированные мнением» понятия начинают разлагаться и «исчезать»; когда «конечные определения» начинают «сами сниматься и переходить»; когда «противоречивые понятия» начинают «сами себя уничтожать», и в этом «всеобщем разложении» начинают «колебаться» самые достоверные содержания; когда, наконец, «извращение всех понятий и реальностей» охватывает *весь* объем мыслимого, и «фурия исчезновения» воцаряется над миром предметов; тогда душа человека, приобщившаяся истине, но остановившаяся в смущении, действительно испытывает ужас при виде гибнущего «разума»⁸. Данный фрагмент подходит для характеристики ницшевского понимания дионисийского начала. И, тем не менее, речь идёт о Гегеле: текст представляет собой компиляцию выражений преимущественно из «Феноменологии духа». Гегель и Ницше сходятся в позитивной оценке становления (Werden), отрицания, исчезновения и уничтожения, т.е. трансгрессии. Однако для Гегеля становление представляет собой момент тождества (высшего, абсолютного), в то время как для Ницше тождество есть момент становления – как будто бы учения Гегеля и Ницше находятся по разную сторону зеркала. Очевидно, что оба мыслителя столкнулись со схожей проблемой, но пошли разными путями в её решении.

Таково учение Гегеля в аспекте его системы, ставящей трансгрессию на службу таким трансцендентальным означаемым, как Бог и Дух. Добился ли Гегель своей цели, а именно – устранение трансцендентности Бога и достижения царства Бога (Разума) на земле, примирения конечного с

бесконечным? Очевидно, что нет. Мир эмпирически данного проявил себя в качестве *абсолютной трансгрессии*, то безразличной, то откровенно враждебной по отношению к гегелевскому мета-дискурсу. Всегда сохраняется остаток, не поддающийся предзаданному ритму внутренней трансгрессии: это «упорствующее иное» это «живой хаос»⁹, это «гнилое существование»¹⁰. Система Гегеля не выдержала проверки эмпирической действительностью¹¹, не поддающейся безостаточной интеграции в сферу абсолютной Идеи и Духа. Этот момент гегелевского учения стал предметом подробного анализа в работе И.А. Ильина: «Однако эмпирический мир, охватывающий природу и человека, не только уклоняется от следования спекулятивным законам и от осуществления истинного строя; он осуществляет *свой* строй, подобный полному отсутствию строя, и *свой* порядок, изливающийся в отсутствие истинного порядка. Этот строй и порядок резко отличаются от спекулятивной закономерности. Спекулятивный ряд един и единствен; эмпирический мир сплетается из множества пересекающихся и обрывающихся рядов»¹².

Таким образом, философия Гегеля столкнулась с абсолютной трансгрессией в качестве *негатива собственной системы*. В XX столетии найдется немало последователей и противников, которые сделают предметом своего философствования именно этот негатив гегелевской системы. Прежде всего, здесь следует назвать С. Кьеркегора и Ж. Батая, которые, отталкиваясь от учения Гегеля, исследовали именно эту уклоняющуюся от осуществления истинного строя действительность (которая, по Гегелю, не заслуживает названия действительности). Мир как сплетение пересекающихся и обрывающихся рядов будет представлен в философии Ж. Делёза¹³. Т. Адорно разрабатывает «негативную диалектику», в которой различие и отрицательность, по замыслу автора, должны быть освобо-

⁶ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 433.

⁷ Жижек С. Искусство смешного возвышенного. О фильме Дэвида Линча «Шоссе в никуда». М.: Европа, 2011. С. 45-46.

⁸ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 114.

⁹ Там же. С. 87, 480.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 87.

¹¹ Соловьёв В.С. Гегель // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 38.

¹² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 212.

¹³ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТООТК «Петрополис», 1998. 384 с.

дены от подчинения тождеству¹⁴. Порядок, выливающийся в отсутствие истинного порядка, будет детально исследован в синергетике¹⁵.

Однако мы не хотим утверждать, что этот, по существу, негативный результат – пункт, в котором гегелевская система терпит поражение, сталкиваясь с абсолютной трансгрессией, с тем, что ускользает от сущности и не поддаётся диалектическому снятию, – что это и есть высшее достижение философии Гегеля. Раскрытие внутренней трансгрессии принадлежит к числу не менее значимых позитивных результатов философских исканий немецкого мыслителя. Система Гегеля в качестве своей магистральной перспективы утверждает метадискурс реализовавшегося во всей своей полноте божественного Разума, достигшего тождества с собой в своем инобытии. Но этот метадискурсивный каркас божественного (обожеествленного) Разума, этот «капкан гегелевского дискурса»¹⁶ содержит в себе гераклитовский поток, живой ритм трансгрессии – подобно тому, как слой льда скрывает под собой течение реки. И именно этот ритм внутренней трансгрессии, пульсирующий внутри абсолютно завершённой метадискурсивной системы, можно рассматривать как фундаментальное открытие философии Гегеля, как её душу. Здесь и там натякаяющаяся на свои пределы система абсолютного идеализма может быть рассмотрена как необходимое для разворачивания движения внутренней трансгрессии (диалектики) дискурсивное пространство – поскольку трансгрессия не может осуществляться вне дискурсивного пространства, полагающего границы, необходимые для снятия (Aufhebung).

Трансгрессия самой метадискурсивной системы (составляющей корень европейской культуры и по-разному раскрывающейся в философских и религиозных учениях) будет проведена в философии Ф. Ницше. В философии Гегеля ещё не осуществляется выход за пределы этого метадискурса, но отдельные дискурсы подвергаются у него самому последовательному снятию. Ни один частный дискурс не застывает в своей определённости, но в перспективе диалектического движения (трансгрессии) постоянно преодолевает свои границы,

восходит к более многообразной определённости, к единству многообразных определений. Каждый дискурс у Гегеля преодолевает себя, возвышается над своей ограниченностью, включая в себя всё большее количество бытийно-смысловых перспектив. Так, например, в философии духа преодолевается конечность и ограниченность человека, осуществляется самопреодоление человека, на что указывает Т.И. Ойзерман: «Конечный дух (душа) есть сущностное противоречие, ибо дух по природе своей бесконечен. Снятие этого противоречия происходит в борьбе с собственной природной определённой, со своей конечностью; в борьбе, которая есть развитие и, тем самым, освобождение от своей ограниченности»¹⁷. Позднее лейтмотивом ницшевского учения станет тезис: «Человек есть нечто, что должно превзойти (Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll)». Для Гегеля самопреодоление человека есть одновременно самопреодоление Бога в его инобытии: «Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, её же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека»¹⁸. Для Ницше уже нет Бога как определяющего субъекта этого движения, «снятие человека» у него осуществляется в перспективе ни к чему не привязанной трансгрессии как воли к власти: «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя»¹⁹.

Ницше, правда, может при этом говорить о Жизни, преодолевающей саму себя, и даже о богах: «вечное бегство многих богов от самих себя и опять новое искание себя, как блаженное противоречие себе, новое внимание к себе и возвращение к себе многих богов»²⁰. Данное высказывание соответствует гегелевскому пониманию движения Aufhebung. Однако на этой же странице у Ницше мы читаем: «так говорю я в символах и, подобно, поэтам, запинаясь и бормочу: и поистине, я стыжусь, что ещё должен быть поэтом!»²¹. Какие бы

¹⁴ Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.

¹⁵ Чернавский Д.С. Синергетика и информация. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 230.

¹⁶ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 402.

¹⁷ Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 354-355.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 385.

¹⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2002. С. 8.

²⁰ Там же. С. 165.

²¹ Там же. С. 165.

трансцендентальные означаемые не вводил Ницше – Жизнь, Духа, Сверхчеловека – для него все это представляется не более чем поэтическими метафорами, не обладающими онтологическим статусом субстанционального в себе бытия. Для Гегеля «в себе бытие» существует, правда, не в кантовском смысле, но как необходимый исходный (и одновременно завершающий – на стадии синтеза) момент диалектического саморазвития. Зато философия Ницше свободна от многих фундаментальных противоречий гегелевской системы (что, конечно, не означает, что она вообще свободна от противоречий). Замысел теодицеи у Гегеля потерпел поражение, столкнувшись с абсолютной трансгрессией. Ницше, действуя как бы в точке слома гегелевской системы, разворачивает свой проект преодоления метафизической раздвоенности бытия и возвращения смысла земле – проект теодицеи без «тео-», в условиях приближающейся гибели метафизического метадискурса. Трансгрессия в учении Ницше будет освобождена от подчинённого положения по отношению к трансценденталистскому метадискурсу и раскроется в качестве самостоятельной перспективы бытия.

Поставленную Г.В.Ф. Гегелем задачу преодоления метафизической раздвоенности мира и раскрытия трансгрессии в качестве значимой перспективы бытия разрабатывает Ф. Ницше. Всестороннюю критику трансценденталистского метадискурса – в том виде, в каком он был сформирован в немецкой классической философии, в том числе в учении Гегеля, – до Ницше осуществил А. Шопенгауэр. Однако у Шопенгауэра отрицанию подвергается лишь содержательный аспект этого метадискурса, в то время как сам метадискурсивный каркас, его форма, остается незатронутой. Трансценденталистская метаперспектива Разума заменяется в его учении метаперспективой Воли – иррациональной, отнюдь не божественной и не человеческой, но при этом такой же трансцендентной и всеохватывающей, как и универсальный Разум. Воля, по существу являясь трансгрессией, чистым движением, переходом и становлением, оказывается у Шопенгауэра запакованной в трансценденцию, представленной в форме метафизической теории двух миров (мир как воля и представление). Будучи метафизическим Абсолютом, Воля является трансцендентальным означаемым, как и Абсолютная идея, Бог, вещь в себе. И в этом плане учение Ницше по своим диалектическим, анти-трансценденталистским тенденциям оказывается

ближе к философии Гегеля, нежели Шопенгауэра. В своем философствовании Ницше идёт не по метафизическому пути Шопенгауэра, но по диалектическому пути Гегеля, разоблачающему трансценденцию в её притязаниях на абсолютное и исключительное положение, раскрывающему движение становления и отрицания, трансгрессии во всем ставшем и наличествующем. При этом Ницше освобождает диалектику от подчинённого положения по отношению к тождеству и абсолютному присутствию. Отношение между перспективами трансгрессии и трансценденции в ницшевской философии принципиально иное, нежели у Гегеля.

Ницше формулирует своё отношение к гегелевской диалектике следующим образом: «Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы... инстинктивно отводим становлению, развитию более глубокий смысл и более богатую значимость, чем тому, что «есть», – мы едва ли верим в правомочность понятия «бытия»²². При этом он не примет попытку Гегеля «убедить нас напоследок в божественности бытия с помощью нашего шестого чувства, «исторического чувства»²³. Ницше, таким образом, принимает диалектический, связанный с трансгрессией, отрицанием, становлением аспект учения Гегеля и подвергает критике его трансценденталистский аспект, связанный с утверждением Бога, высшего Разума, абсолютной Идеи. Диалектика Ницше высвобождает трансгрессию из подчинённого положения по отношению к трансценденции, прорывая тем самым границы всеохватывающей и всезавершающей гегелевской системы.

При этом Ницше не утверждает трансгрессию в качестве единственной или хотя бы приоритетной перспективы бытия. Трансценденция, согласно Ницше, принадлежит к необходимым условиям существования не в меньшей степени, чем трансгрессия. Трансгрессия при определённых обстоятельствах может даже оказаться губительной для существования: «Если же, напротив, учения о верховности становления, о текучести всех понятий, типов и родов, об отсутствии серьёзного различия между человеком и животным, – учения, которые я считаю хотя и истинными, но смертоносными, – будут хотя бы в течение одного человеческого века распространяться среди народных масс..., то никто

²² Ницше Ф. Соч. в 2 т. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 678.

²³ Там же. С. 678.

не должен удивляться тому, что народ будет гибнуть благодаря эгоистической мелочности и эгоистическом ничтожестве»²⁴. Одним из таких ученых о «верховности становления, о текучести всех понятий, типов и родов» является, несомненно, учение Гегеля – возможно, именно поэтому Гегель снабдил свою диалектику мощным противовесом трансценденции, дабы избежать смертоносного воздействия такой истины. Всё это показывает, что взаимоотношения между трансгрессией и трансценденцией носят в философии Ницше весьма сложный, диалектический характер и не могут быть сведены к банальному переворачиванию платонизма.

В первом приближении всё многообразие перспектив существования, представленных в философии Ницше, можно распределить по двум группам. Во-первых, это перспективы трансгрессии, характеризующиеся стремлением к разрушению, к изменению, к новому, к будущему, к *становлению*. Во-вторых, это перспективы трансценденции: стремление к фиксации, к увековечению, к *бытию*²⁵. Это перспективы Гераклита и Парменида. На первый взгляд, может сложиться впечатление, что выделение этих перспектив полностью соответствует у Ницше разграничению морали рабов и господ. Однако такое предположение будет ошибочным: и трансгрессия и трансценденция могут, согласно Ницше, быть перспективами как восходящей, сильной, так и нисходящей, ослабевающей жизни²⁶, как морали господ, так и морали рабов. Поэтому в учении Ницше следует выделять четыре больших группы перспектив: перспективы трансгрессии и трансценденции и перспективы восходящей и нисходящей жизни (или воли к власти).

Следует отметить, что перспективы восходящей и нисходящей жизни, также как и трансгрессии и трансценденции, сами по себе у Ницше лишены моральных оценок: каждая перспектива устанавливает свои критерии добра и зла, свою шкалу моральных ценностей. Для жизни необходимы все виды перспектив существования в их диалектическом взаимодействии, поскольку сама жизнь в понимании Ницше представляет собой диалектический процесс: «Смотри, – говорила она, – я всегда должна преодолевать самое себя. Конеч-

но, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному – но все это образует единую тайну: лучше погибну я, чем отрекусь от этого; и поистине, где есть закат и опадение листьев, там жизнь жертвует собою – из-за власти! Мне надо быть борьбою, и становлением, и целью, и противоречием целей;... Что бы ни создавала я и как бы ни любила я созданное – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля»²⁷. Трансгрессия и трансценденция, восхождение и нисхождение образуют моменты этого диалектического процесса, называемого Ницше жизнью или волей к власти.

Перспектива трансценденции формирует-ся, во-первых, в виду необходимости интеграции многообразия существующего: восхождения к единству, тождеству, конституирования общего, «интерсубъективного» пространства бытия, ценностей и целей: «И величайшей работой людей было до сих пор достичь единодушия во взгляде на множество вещей и обложить *себя законом этого единодушия* – все равно, истинны эти вещи или ложны»²⁸. В этом плане трансценденция организует людей в некую общность как «приверженцев совокупной веры»²⁹, как носителей полезных, поддерживающих род, жизнеохранительных заблуждений³⁰. Трансценденция формирует необходимые для поддержания существования определённого рода существ (человека) фикции. В качестве одной из таких полезных фикций выступает представление о субстанции, положенное позднее в основу метафизики трансценденции: «Равным образом для возникновения столь необходимого для логики понятия субстанции, хотя ему в самом строгом смысле не соответствует ничего действительного, понадобилось в течение длительного времени не видеть и не воспринимать изменчивого характера вещей; недостаточно зоркие существа обладали преимуществом над теми, кто видел все в «потоке»³¹. Гераклитовское восприятие всего в потоке, трансгрессия, как уже указывалось выше, может быть губительным для существования человека: такая перспектива не пригодна для организации необходимого для жизни единого

²⁴ Там же. С. 220-221.

²⁵ Там же. С. 694.

²⁶ Там же. С. 694-695.

²⁷ Там же. С. 95-96.

²⁸ Там же. С. 554.

²⁹ Там же. С. 555.

³⁰ Там же. С. 581-583.

³¹ Там же. С. 583.

метадискурсивного пространства. Отсюда возникает необходимость в другой, противоположной перспективе: трансценденции, фиксирующей изменчивое и текучее многообразие посредством феноменов единства, постоянства, тождества, субстанции. Так конституируются дискурсы вещей и субъектов, сохраняющих свою самотождественность в потоке преобразований, подчиняющихся логике причинно-следственных взаимосвязей, обладающих качественными и количественными характеристиками, сущностью и акциденциями. Диалектику такого дискурса детально исследовал Гегель (прежде всего в «Науке логики»). В рамках трансцендентальной философии этот дискурс проанализирован И. Кантом, позднее Э. Гуссерлем. Ницшевский генеалогический подход, раскрывающий становление базовых метафизических категорий, ближе – до определённого момента – гегелевской диалектике, в отличие от утверждающих априорный характер этих категорий трансценденталистских подходов. У Ницше трансценденция *апостериорна*, что отличает его учение не только от философии Канта и Гуссерля, но и от системы Гегеля – в том пункте, где Гегель настаивает на первичности абсолютной Идеи по отношению к диалектическому процессу.

Во-вторых, трансценденция может стоять на службе у трансгрессии, когда речь идёт о преодолении установленного на базе трансценденции же всеобщего метадискурсивного пространства существования («совокупной веры»). Трансценденция в данном случае раскрывает новые горизонты, новые цели, идеалы, новые «ради чего», направляющие движение трансгрессии. В противном случае, трансгрессия, лишённая этого освящённого трансценденцией нового «ради чего», была бы голым отрицанием и ниспровержением устоявшихся ценностей и идеалов, была бы нигилизмом, волей к Ничто. Обеспечиваемая трансценденцией перспектива высших целей позволяет отдельным индивидам выходить за рамки «совокупной веры» и полезных, сохраняющих род фикций³².

Таким образом, у Ницше раскрывается диалектика трансгрессии и трансценденции, их переплетённость в диалектическом процессе: Ницше не отрицает трансценденцию, но лишает её самостоятельного онтологического статуса, раскрывая её перспективный характер. Отсюда: «не существует

никаких вечных горизонтов и перспектив»³³. Они могут лишь полагаться в качестве вечных – в определённой перспективе, либо утверждающей общее метадискурсивное пространство совокупной веры, либо раскрывающей иные способы существования («формировать себе новое и собственное зрение»)³⁴, выходящие за пределы установленного метадискурса. Перспектива трансценденции устанавливает *ступени* (один из ключевых терминов гегелевской диалектики) диалектического процесса, перспектива трансгрессии осуществляет переход от одной ступени к другой: «Ввысь хочет она воздвигаться с помощью столбов и ступеней, сама жизнь: дальние горизонты хочет она изведать и смотреть на блаженные красоты, – для этого ей нужна высота! И так как ей нужна высота, то ей нужны ступени и противоречия ступеней и поднимающихся по ним! Подниматься хочет жизнь и, поднимаясь, преодолевать себя»³⁵.

Если перспектива трансценденции обеспечивает временную и относительную фиксацию и интеграцию существования, то перспектива трансгрессии не позволяет существованию застыть и окаменеть в этом состоянии. Любой фиксацией и интеграцией, т.е. установлением дискурсов и метадискурсов, осуществляется ограничение возможных бытийно-смысловых перспектив, сужение горизонтов существования. Такое ограничение необходимо для того, чтобы вообще можно было формировать какие-то определённости, конституировать пространство деятельности, полагать цели, совершать оценки, чтобы вообще действовать и мыслить. Но эта ограниченность (дискурсивность) не должна абсолютизироваться, не должна превращаться в непреодолимое препятствие для раскрытия новых, иных перспектив. В этом пункте Ницше одновременно сближается и расходится с позицией Гегеля. Как и Гегель, он признает, что любая определённая и ограниченность есть лишь момент, который должен быть снят, превзойден диалектическим отрицанием (трансгрессией). И Гегель и Ницше настаивают на необходимости восхождения к более богатой определённости, включающей большее количество перспектив. Однако у Гегеля такое восхождение осуществляется в рамках мета-

³² Там же. С. 598.

³³ Там же. С. 598.

³⁴ Там же. С. 598.

³⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2002. С. 83.

дискурсивной тотальности абсолютной Идеи, объективного и абсолютного Духа. У Ницше становление не имеет завершающего горизонта какой-либо тотальности, вследствие чего существование освобождается от последних пределов, очерченных гегелевской системой. Мир становится открытым для бесконечности возможных перспектив, становится игрой: «где всякое становление мнилось мне божественной пляской и шалостью, а мир – выпущенным на свободу, невзвезданным, убегающим обратно к самому себе»³⁶.

Таким образом, в учении Ницше представлено не многообразие в единстве (что мы находим у Спинозы, Лейбница и Гегеля), но многообразие различных «самостных» единств, не единство многообразных определённости (Гегель), но многообразие самих себя творящих определённости («собственных солнц»); не трансгрессия как момент трансценденции, но трансценденция как момент трансгрессии. И у Гегеля и у Ницше взаимоотношения трансгрессии и трансценденции носят сложный, диалектический характер, но это две разные диалектики.

Философское учение Гегеля обращается к трансгрессии как к основе своей диалектики. Данная перспектива раскрывается в его системе в качестве диалектического движения отрицания, снятия, преодоления границ определённости отдельных дискурсов. Однако у Гегеля трансгрессия оказывается включённой в метадискурс абсолютной Идеи и Духа – определённости высшего, метафизического и трансценденталистского порядка, границы которых не преодолеваются никаким диалектическим движением. Трансгрессия здесь останавливается, выполнив свою функцию по расширению определённости отдельных конечных дискурсов до максимальной и бесконечной определённости трансценденталистского метадискур-

са. Поэтому в учении Гегеля представлена внутренняя трансгрессия, включённая в метаперспективу трансценденции. Абсолютная трансгрессия обнаруживается у него косвенно – в тех пунктах, где его система сталкивается неразрешимыми противоречиями, с тем, что ускользает от приведения к диалектическому синтезу и тождеству.

В философии Ницше диалектика освобождается от подчинённости трансценденталистскому метадискурсу, перспектива трансгрессии включает в себя трансценденцию в качестве ступени, в качестве подлежащего преодолению момента диалектического процесса. Тем самым Ницше закладывает основы онтологии неклассического типа, позволяющей осмыслить множественность и гетерогенность способов бытия, не сводя их к всеохватывающему единству трансценденции. Воля к власти представляет собой не единое метафизическое основание всего существующего (на манер шопенгауэровской мировой воли), но гетерогенное множество бытийно-смысловых перспектив, которые борются между собой за доминирующее положение (отсюда – воля к власти), устанавливая и подвергают деструкции различные дискурсы и метадискурсы. Волю к власти нельзя свести и к отдельному субъекту, поскольку каждый субъект включает в себя множество таких волей (перспектив) и борьба за гегемонию идёт и в нём самом. У Ницше перспективы воли к власти не гипостазируются на манер лейбницевских монад, они принадлежат к порядку эмпирического существования со всеми вытекающими отсюда последствиями. А именно: они лишаются метафизических характеристик вечности, постоянства и субстанциальности. Нечто подобное произошло в физике с отказом от представления атома в качестве неделимой и неуничтожимой субстанции материального мира.

Список литературы:

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
2. Делёз, Ж. Различие и повторение. СПб.: ТООТК «Петрополис», 1998.
3. Деррида, Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.
4. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 2006.
5. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005.
6. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
7. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М., 1975.
8. Жижек С. Искусство смешного возвышенного. О фильме Дэвида Линча «Шоссе в никуда». М.: Европа, 2011.
9. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
10. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей прак-

³⁶ Там же. С. 165.

тической школе. СПб.: Наука, 2003.

11. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2002.
13. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
14. Соловьёв В.С. Гегель // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
15. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
16. Чернавский Д.С. Синергетика и информация. М.: Едиториал УРСС, 2004.

References (transliteration):

1. Adorno T.V. Negativnaya dialektika. M.: Nauchnyi mir, 2003.
2. Delez Zh. Razlichie i povtorenie. SPb.: TOOTK «Petropolis», 1998.
3. Derrida Zh. Pis'mo i razlichie. M.: Akademicheskii proekt, 2000.
4. Gegel' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. Kniga tret'ya. SPb.: Nauka, 2006.
5. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 2005.
6. Gegel' G.V.F. Lektsii po filosofii istorii. SPb.: Nauka, 1993.
7. Gegel' G.V.F. Filosofiya religii: v 2 t. T. 1. M., 1975.
8. Zhizhek S. Iskusstvo smeshnogo vozvyshennogo. O fil'me Devida Lincha «Shosse v nikuda». M.: Evropa, 2011.
9. Il'in, I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. SPb.: Nauka, 1994.
10. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshoi prakticheskoi shkole. SPb.: Nauka, 2003.
11. Nitsche F. Sochineniya: v 2 t. M.: RIPOL KLASSIK, 1998.
12. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra // Nitsche F. Sochineniya. Kaliningrad: Yantarnyi skaz, 2002.
13. Oizerman, T.I. Kant i Gegel' (opyt sravnitel'nogo issledovaniya). M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2008.
14. Solov'ev V.S. Gegel' // Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1990.
15. Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' XX veka. SPb.: Mifril, 1994.
16. Chernavskii D.S. Sinergetika i informatsiya. M.: Editorial URSS, 2004.